



TITLE:

<學界展望> 中國・日本の中世における王權と佛教との關係 (特集 宗教と權力)

AUTHOR(S):

大原, 嘉豊

CITATION:

大原, 嘉豊. <學界展望> 中國・日本の中世における王權と佛教との關係 (特集 宗教と權力). 東洋史研究 2006, 65(3): 488-504

ISSUE DATE:

2006-12

URL:

<https://doi.org/10.14989/138198>

RIGHT:

中國・日本の中世における 王權と佛教との關係

大 原 嘉 豊

第一章 はじめに

——中世的特質とはなにか——

本稿では、中國における中世的特質を、佛教を素材として、北魏を中心に概観してみたいと考えている。その際に日本中世の研究成果も援用する。本稿は、研究史を踏まえた上での將來的展望としての試論の提示を目標とし、先行研究の網羅的紹介とその編年的敘述を目的としておらず、その點は豫め斷っておく。

まず、中國中世概念の問題であるが、これは長らくの議論を経て、既に中國史學固有の術語に昇華していると考えられる。結論的に本稿の前提を言えば、唐宋變革說到妥當性を見いだすのであるが、従來は社會經濟史的指標が問題關心の中心を占め、宗教のあり様を區分指標とする視座は希薄であつたと思う。勿論、宗教單體が區分指標になるのではなく、主指標である政治運營形態の反映としての宗教の存在様態を意味する。

西洋史から見るとこの傾向は意外の感もあるかもしれないが、中國においては、王朝の頻繁な交代、儒教・佛教・道教の三者鼎

立の存在等の諸事情が複合することによって、宗教が王權と安定的な癒着關係を結局形成出来なかつたため、その時代區分指標としての意義が見えにくくなっているのである。

以上の敘述過程で既に宗教の存在様態の中世的特質とは何かについての解答は、實質的に用意されている。つまり、王權と宗教との間に癒着があり、宗教が國政運營上において現實的な意味を有しているということである。中國中世史において、特に佛教を取り上げるのは、史料が最もよく保存せられ、また實際にそうした宗教の存在様態の時代變遷を追ひ得るからであり、北魏はそのモデルケースとなると考えるからである。

この點、日本中世史學において先んじて研究が進められており、今日では歴史學を中心に佛教學・考古學・美術史學等の關連史學を巻き込む形で共同研究が盛んに行われている。そして、その成果を通覧した場合、中國中世と日本中世との比較社會史的考察が成立すると個人的に考えるのである。その適否に關しては向後の實證的研究の深化の過程で審判がくだされるであろうが、目下これが可能に見えるのは、その時代區分論の汎東アジア性を豫見させるのであり、向後注意を要するということは指摘しておきたい。では、その今日の日本中世研究の動向を生み出し、中世の概念定義に反省を迫つた學說であるが、これは顯密體制論と言われる。これは、礪波護氏による僧尼不拜君問題の考察において中國と日本との社會構造の相違を示唆する學說として注意が喚起されてお⁽³⁾り、中國史家にも一定の認知はされていることと思う。

この顯密體制論は、一九七〇年代に黒田俊雄氏により提唱された學說であるが、その發表當時から黒田氏既に亡き今日に至るま⁽⁴⁾

で激しい批判が應酬され、その論争を通じて學説として鍛えられつつあり、目下漸く主流となった感がある。

細かい説明は省略するが、この「顯密體制」とは、莊園制の下で一權門として、顯密寺社勢力が、緩やかな相互併存の状況を作り出し、國家を象徵する王權と癒着して「正統」宗教として、日本史上最も絶大な宗教權威を獲得した時期に相當すると考えるものである。そうして、權門の共同合議で執行される當時の國政のシステム、則ち「權門體制」を宗教的理論から補完したというのである。これは、補完イデオロギーを必要とせざるを得なかった日本中世王權の脆弱性を露呈するものであり、中世における宗教と王權との癒着には、洋の東西を問わずかかる事情が存在する。つまり、この學説は、政治體制と宗教との距離を時代區分の補助指標として想定する歴史觀を定着させたのである。

では、この學説がどういう點でインパクトを美術史等において持ち得たのか。

それは、中世においては宗教と政治とが無關係ではなかった、という宗教文物の持つ社會史的側面を再認識させたからである。まさに、本稿の主題そのものの關係性を、遺物に投影して見ざるを得なくしたのである。關連分野での初期の受容業績は、その一見すれば當然とも見える事實に對する素朴な再發見の驚きに満ちている。

そして、この認識こそ、北魏佛教美術を考える際に大きな意義を有すると個人的には考える。北魏佛教美術で問題となるのは、孝文帝による漢化政策であるが、その説明において南朝の影響が強く主張されてきた⁽⁷⁾。もともととは質の問題として言われていたが、

そのイメージは次第に擴張されて、南朝での佛教信仰の隆盛、つまり量的な面でも影響關係を生んでいるとするような理解が漠然と浸透している危惧を抱いている。しかし、實際に佛教美術遺品を通覧した場合、南朝遺品はまことに寂寥として少なく、北魏遺品の量に壓倒的に及ばない。それに對しては、長江流域の泥下に埋もれており、未知の富が存在するのだらう、或いは、地理的な造像材質の相違が遺品の残存に反映している、と考えられているように見受けられる。實際、近年の發掘で從來の知見が塗り替えられつつあり、そうした豫見はある意味至極當然だとも思う。

しかし、私は、南北佛教を概観した場合、その豫見は成り立ちにくいのではないかと思うに至った。確かに南朝の方に先進的な文化が發達したのは事實だが、南朝は果たして北魏を壓倒する佛教の王國だったのか、私は疑問に思うのである。

また、雲岡・龍門石窟に關する議論で、盛んに「國家佛教」あるいは「皇帝即當今如來」思想が説かれる。これ自體は否定できないが、上から押しつけられたモデルを想定している人が多いのではないかと思う⁽⁸⁾。が、多數の佛教造像銘記を見るとき、その想定に疑念を持たざるを得なかった。一方、佛教造像銘記を通じた研究は古今に盛んであるが、その邑義と王權との有機的關係、兩者の結合の理由については、必ずしも明晰な説明はなされていないと思う。ここに、北魏における佛教と帝權と民衆との關係を再整理する必要性を痛感するのである。

但し、この北魏の佛教造像銘記から、國家佛教的色彩を指摘するのは簡單であり、先行研究も多數あることから贅言しない⁽⁹⁾。この性格自體は否定し得ないし、その重要性も十分認識しているが、

佛教造像銘記から見える帝權と佛教との關係は、それほど單純な圖式で理解されるとは思えないのである。造像の主體は地方庶民であるが、従來は、その造像母體の分析に際しては、その社會的視座は閑却され、「個人的信仰」の側面からの説明に安住している嫌いがあると感じる。

特に、「邑義」による造像活動について、私はその非社會性を疑う。ここでの「社會性」とは、社會統治體制との有機的關連を有するという意味で使用している。私は、この邑義に、より積極的な意義を見いだすべきだと思ふのである。單なる「信仰」や「皇帝崇拜」という抽象的・觀念的存在ではなく、制度外的存在ではあるが、村落の實效的支配——それが帝權に對して正反いずれの距離を取ろうとも——に一環を擔つたと考える。また、そう考えることで、北地での廣範な教線の擴大も説明がつくと思われるのである。

ところで、先の「個人的信仰」という術語についても、説明をしておきたい。この「個人的信仰」は、宗教社會學における分析裝置の一つとして存在する概念であるが、これはいわゆる一種の發展史觀を前提しており、(社會的動搖等の外的要因の深刻化を通じて)不安となった個人の精神が内省的に救済を希求するようになり、そのような個人的自覺を前提した救済宗教の擡頭を促す、というモデルでよく説明される。特に淨土教信仰についてはこの傾向が顯著であつて、塚本善隆氏の龍門石窟造像銘記から導かれた初期佛教展開に關する見解は、この種の發展史觀と「個人的信仰」概念の混淆によつて成立したものである。この古典的初期淨土教史觀は、日本淨土教研究においても井上光貞氏によつて繼承

(1) され、それは今日なお斯界を呪縛している。

しかし、私は、この信仰における「個人」という概念がもたらす問題を常々感じており、北魏佛教の歴史的評價に影を差していたと考えている。この用語に近代「個」概念の混同がややもすれば見られる場合があり、その社會性の輕視に連動しているからである。

この「個人的信仰」の當時の在地での實態も、所詮は一般衆庶の迷妄を利用して、輪迴思想等の教理的根據で粉飾された墮地獄等の宗教的暴力裝置を利用した勸善懲惡がベースになっているにすぎない。そして、それを統合するのはカリスマであつて、そのカリスマたる所以も中國中世にあつては神異が重要な要素になつており、高僧傳の敘述區分に痕跡をとどめる。ここに西洋近代市民社會を構成する高度に確立された「個」を見いだすのは、無理である。確かに、ウェーバーのいう「達人」の側に内省的に純化された高度な教理的展開を見いだすことも可能である。が、それは、實態としては、その「達人」への宗教的能力の集權と、それを頂點におき「大衆」の序列化を組織するヒエラルキーの確立へと向かつているのである。

中世にあつては、呪術に依存する原初的宗教の段階は超えたが、それでも農耕社會においては、農業が自然現象に左右される面が大きい段階では、まだ呪術は技術と未分化の状態にあり、社會も農業の再生産體制(治水・灌漑など)を維持していくには共同體を必要とした。生産性の向上と共に、それら共同體の範圍は廣域に擴大し、その統合を通じて社會の階層分化をより進めていく。このような段階にある中世國家にとって、宗教と政治とは、古代

の祭政一致とまではいかずとも、無関係ではあり得ない。日本史學での顯密體制とは、この基礎認識に立つて、國政システムとしての權門體制をイデオロギー的に補完する宗教システムを指したものである。中國でも、中世帝權は、むしろその種の下の共同體に依存している側面が強く、意外に脆弱なのである。そして、近世・近代に至って、國政システムは、宗教による補完システムを必要としなくなる。ここに宗教システムが時代區分の補助指標となる理由が存在する。私が宋代以降を近世とするのは、この理由が大きい。宗教の權威が失墜していくのは、それこそ近代的「個」に近い精神の確立とも相即しているのではないかと思う。¹³⁾中世は、「個」の最初の萌芽であり、あくまでその限定下でしか使用できない。當たり前に見えるかもしれないが、その限界を改めて指摘しておきたい。

とまれ、この種の現象が中國・日本共に中世搖籃期において發現し、その後に展開をみせる點に注目したい。むしろ既存秩序の崩壊に際して、宗教（佛教）が、新たに身近な共同體倫理を再構築し、共同體の再構築と實踐的運動を並行しつつ、新たな國家秩序形成と寄り添いあう方向を志向する點に興味を覚えるのである。以下、その初歩的見通しを立ててみたいと思うのである。

第二章 北朝における佛教造像銘記からみた社會と宗教との關連

ここでは、北朝における佛教造像銘記からみた社會と宗教との關連を扱うが、ここで注意されるのは「邑義」と稱する宗教結社である。この北朝における邑義の研究は、早くから佛教史におい

て關心を集めてきた分野でもある。¹⁴⁾特に、塚本善隆氏の龍門石窟造像記を歴史史料として利用した古典的研究は、その影響力が大きく、今日なお負うところが大きい。

ただ、塚本氏は「佛教が盛となり、一地方に多數の信者ができれば、自ら同信仰を紐帶として結社會合が行はれるやうになるであらうし、また有力な僧の教化の行はれる所には、その僧を中心にした信者の團體が生れて来るであらう」という言葉で邑義の發生を端的に示している。なるほど確かにその通りではあるが、邑義の發生理由を斯様に「個人」の純粹な信仰面に主に求め、その「個人」的信仰の紐帶による自然發生的な存在と把握するのは、「個人」の信仰を共同體へと昇華させている地緣性や血緣性といった、造像銘記が呈している邑義の性格についての諸情報を掩うことになっているのではないか。また、「僧の教化」という言葉も、北魏佛教の國家佛教的色彩を前にしたとき、單なる宗教的カリスマの問題にのみ還元されるわけではない。

『魏書』釋老志には、延興二年（四七二）の孝文帝の詔に「比丘、寺舍に在らず、村落を遊涉し、姦猾と交通し、年歳を経歴す。民間をして五五相保し、容止を得ざらしめ」とあるほか、永平二年（五〇九）にも沙門統惠深の上言に「或いは寺舍に安んぜず、民間に遊止せる有り。道を亂し過を生ずるは、皆此等に由る。もし犯す者有らば、服を脱ぎ民に還らしめよ」とあるが、これは民間への教化を禁じたものではなく、教化が行われる必要を前提している。民間布教の放恣を取り締まった理由は、國家統制の枠からはずれ、地方權力と結託して國家公權に反抗する佛教匪の存在があったからである。¹⁵⁾

この佛教匪は、むしろ帝權の脆弱性と地方の自立性を傍證するものであつて、北魏帝權が地方權力を回收しようとする最中の軋轢から起こった地方からの反亂という意義を多分に有す。故に、單なる「淫祀」、或いは「暗愚な庶民社會に、低俗な佛教信仰が、看過すべからざる力を以つて普及していた」というだけの評價に盡きるものではないと考える。

一方で、斯様な佛教匪は、どうして佛教が地方においてそうした組織力を發揮できたのかという疑問を惹起するであろう。また、國家佛教の強調と相反して、帝權への反動勢力として在地を糾合し得た佛教が存在した事實にも一定の意義が見出せるはずである。そこで、その信仰を準備・受容した社會基盤が問題とならうが、ここで各地の邑義と言われる信仰團體における宗教的序列と世俗社會階層秩序との對應關係が浮上する。

この邑義における宗教的序列と世俗秩序との對應については、從來の研究では不十分な状態であるが、その中でも佐藤佑治氏の研究は注意される。佐藤氏は、魏晉南北朝地方行政研究において、邑義を政治システムと等列に研究対象としたのである。⁽²¹⁾

ここで、在地の實情を私なりに整理してみたいと考える。⁽²²⁾

秦漢時代から自然集落としての散村としての里の存在は確認されるが、それらは國家の行政秩序に次第に組み込まれていった。しかし、後漢後期から全國的に郷・亭の減少が確認されるようになるが、それは地方統治の弛緩による被支配の單位としての行政村の退嬰が主因である。その一方で、自然發生的に統治機構から遊離した散村が増加し、これらは「郷」「村」と呼稱された。これらは、塢と呼ばれる防御施設に圍まれた集落で、その集落の父

老層によつて自律的に運営されていた。豪族の宗主集團によつて、これらの村は統合され、一定規模の地方權力へと轉化するが、それは動亂の過程で自衛的に各村の父老層から豪族が指導者として推戴された側面が非常に強い。つまり、上からの強權的支配ではないことに注意が必要であつて、豪族の指導は各村の利害と一致していたのである。帝權も、そうした實質的な地方支配を行う豪族に官職を與えることで、その地位を國家的に保證すると同時に地方統治システムに組み込み、統制を強化しようとしたわけである。豪族もまた基盤が必ずしも強いわけではなく、帝權との調停は不可欠であつたことであろう。軍事・民政両面の地方支配の權能が豪族側に實質的に存在する以上、將軍・參軍といった府系統の官職が太守・縣令といった州官に添えられるのはむしろ當然であつたろうと思われる。

ところが、北魏の國家機構が整備されていく中で、國家支配體系から直接的には遊離していたこの「村」の中央支配への制度的組み込みの動きが生じるが、それが太和十年（四八六）の三長制である。これは、五家を一隣、五隣を一里、五里を一黨とする體系であるが、その三長に「豪門・多丁」がなる場合が多かつたのは、村の父老層を國家的保障のもとに懷柔することで、豪族の地方支配を徐々に分斷し、その下にあつた小農民層を國家が直接掌握しようとしたといえるのである。ということは、結局は、豪族も帝權もそのいずれもが、各散村の自律的存在様態をある程度は認容せざるを得なかつたわけであり、それは各權力の強度を自ずと定めている。

そして、『魏書』釋老志に「敦煌の地、西域に接し、道俗こも

ごもその舊式を得。村塙相屬なり、多く塔寺有り⁽²⁶⁾とあるように、北朝では、敦煌のみに限らず、程度の差はあれ、この村塙と佛教が密着するようになる。興安元年(四五二)十二月の文成帝の復佛の詔に「今、諸州郡縣に制して、衆居の所において、おのおの佛圖一區を建つるを聽し、その財用に任せて、會限を制めざれ」とあるが、まさにこの「衆居之所」こそ、村塙を象徴的に示した語ではないかと思うのである。ここで、「諸州郡縣」という國家の公的な行政区分に據らずに「衆居之所」と述べているのは、「佛圖」の存在實態が行政的區分と乖離していたためだと考える⁽²⁸⁾。以上は、邑義の構造を考察する上で重要な前提になるとと思われる。

そこで、邑義の構造を考える必要があるが生じるが、そのモデルとして、龍門石窟古洞南壁第一七四龕の神龜三年(五二〇)の紀年を有する趙阿歡等三十五人造彌勒像記を取り上げる。

これは、「是以、闕口趙阿歡諸邑三十五人、體生滅之際、識去流之分、知身浮雲餘如霜露、故各竭家財、造彌勒像一區」とあり、その三十五人が邑義構成員の「邑子」に當たる。銘文現存人名は全員で三十二名(張同敬の重複を省くと三十一名)しか確認できないが、これがこの邑義のほぼ全體である。また、「闕口」とあるから、この地の民とされる。

邑義のうち、邑師・惠感、邑主・趙阿歡、光明主・張惠普、都維那・王呂先、維那・常智建・賈婆羅門・張惠勝、邑正・許惠但、邑老・張伏保(・孟衰命?)となっている。

まず、邑義の最高位にいる「邑師」が僧侶である點は、僧侶がヘゲモニーを握っていることを示す點で重要である。出家が「達

人」として宗教的無能力者たる「凡夫」邑子を指導するという構造が存在するのである。

ちなみに、この宗教的階層秩序は、中國では後代までも堅持される原則で、各種往生傳でも比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の佛教での七衆の序列は崩れない。逆に日本の顯密體制においては、世俗權力との癒着が中國以上に展開し、天皇を筆頭とする社會上層階級の宗教的能力をも輪廻思想から大幅に認容するに至り(前世の高度な宗教的善行の果報が現世での顯貴の生とするわけである)、院政期の往生傳ではこの七衆の序列が崩壊し、世俗階層秩序が逆浸透してしまっている⁽³²⁾。北魏でも斯様な宗教的階層秩序と世俗階層秩序との混同は見られるが、ここまであからさまではなく、以降も兩者の距離は日本ほど癒合しない點に中國佛教の特色がある。

次に、ここから判明する邑義幹部の序列を考える。「邑主」がこの宗教結社における俗人最高位で邑義の長であるが、邑子中に趙姓三名を数えるのは同族を率いたものであろう。

「光明主」⁽³³⁾とは「像主」に對應する用語で、像の光背の施主という意味である。これについては、同じく龍門石窟蓮華洞南壁第六〇龕にある正光六年(五二五)の紀年を有する像主蘇胡仁合邑十九人等造釋迦像記が參考になる。ここでは、通常の「邑主」に該當する名稱が「像主」として現れている。「光明主」は、邑主に次ぐ列次である上、像本體に次ぐ重要な光背の施主とするならば、やはり世俗的にも趙阿歡に次ぐ人物と見なければならぬ。なお、文字通り、「光明主」は、邑義での役名ではなく、像體の被施入箇所に基づく呼稱であり、邑義の組織規模が肥大し、且つ

その造像内容が複雑化するに伴い、混在の度合いを深め、未分化であった「邑主」・「像主」の関係も分化していく傾向にある。また、「維那」は邑義の幹事團、「都維那」は幹事長であり、兩者とも僧團用語の轉用である。

以上は他の造像例に照らして比較的解釋が容易であるが、「邑正」「邑老」については、どうか。先述の蓮華洞の像主蘇胡仁合邑十九人等造釋迦像記では、「像主」一名に對して「邑老」三名、「邑子」十四名（邑義計十八名、「合邑十九人」と不一致）となっている。つまり、「邑老」とは、「維那」に相當する存在として現れている。一方、ここでは維那とは別に邑老が設定されている。私はこの記述の不統一に手がかりを見いだすような気がするのである。

東魏・武定八年（五五〇）の大魏義井銘碑⁽³⁵⁾は、碑陽題額中央に佛像を彫出し、左右に比丘名等を記す他、碑陰上段にこの事業の中心となった廉富を含む「邑老」十三名が、中段に「維那」十二名、下段に「邑主」三名及び「厲威將軍員外奉朝請土河都督賈景和」・「輕車將軍員外給事中張（後缺）」・「伏波將軍員外給事中前（後缺）」が連なる。

論斷は不可能であるが、これはまるで三カ村の連合體による事業に見える。つまり、「邑主」は實際の村落における中心指導者であり、「邑老」はその指導層構成員といった具合で、「維那」の役割が後退しているようにも見える。やはり塚本善隆氏のいうように、「邑老」とは村落共同體における父老層を指す存在と見るべきだと思われる。

以上の觀察は、邑義の構成に村落共同體が少なからざる役割を

果たしていることを示唆する。像主蘇胡仁合邑十九人等造釋迦像記の語法では、村落共同體と佛教結社との間に無意識的に混同が起こっているように思えるのであって、それは兩者の重層性をそのまま示していると推測される。つまり、この場合の「邑正」「邑老」とは、邑義において、村落共同體の指導體制構成員を、特に「維那」と意識的に區分したのではない。

この邑義が實質的に地方村落支配體制と重なり合うらしいのは、『金石萃編』卷三十所收の敬史君碑⁽³⁷⁾が象徴していると思われる。この碑は、敬顯偁が『北齊書』卷二十六に立傳されるような人物であったことから、かなり廣域の地方支配體系を縮圖として見せ、且つそれが宗教事業とオーバーラップしている點に特色がある。

また、ここには府州僚佐の併行が現れており、當時の在地社會をよく示していると言えるが、これが邑義の構造とオーバーラップしているのに多大な興味を覺えるのである。「義邑」の組織構成は、まさに「擬邑」であったと思う。

また、太和十二年（四八八）の宕昌公暉福寺碑⁽³⁹⁾には、王慶時が陝西省澄城縣北寺村にあった舊宅を捨てて文明太后と孝文帝の爲に暉福寺を建立したのを記念したもので、そこに「それ、功高く德盛んにして微聲を管弦に播し、業は曠載に隆くして利迹を後昆に流す。光を軌羣に宣べ、永く不朽に垂れる所以なり。故に姻舊慈善の至を慶び、邑里⁽⁴⁰⁾、惠訓の誠に感じ、遂に石に鐫りて言を立て、もって暉烈を揚ぐ」とあるが、まさに「邑義」とは、「邑主」の「姻舊」と「邑里」を率いて存在していた可能性を示唆するのである。

王慶時は、散騎常侍・安西將軍・吏部内行尚書・宕昌公の地位

にあったが、碑陰に記される供養者の筆頭に位置する王一族の官職を見れば、將軍職とこの地一帯の刺史を兼任しており、邑義の有する實質を如實に示すであろう。僧侶の教化活動とは、この「邑主」に大きく依存していたのである。

また、龍門石窟古陽洞南壁第一〇六龕の太和十七年(四九三)

孫秋生二百人等造石像題記では、題額中央の「邑子像」刻字の左右には「邑主」の中散大夫蔡陽太守孫道務と寧遠將軍中散大夫潁川太守安城令衛白犢が並記され、邑子中にも兩姓の者が多いが、願文中では發願主は「新城縣功曹劉起祖二百人等」となっている。このように發願主と邑主が異なる場合も同様で、發願主の純粹な信仰の熱意は、それを村落の支配機構に依存させることで、その個人的發意の造像勸進を共同體の事業へと轉化させて佛像という具象物に結實を見ることがになったのである。しかし、邑義の造像・社會事業とは、本來邑義構成員の信仰に基づく自發的に提供される布施によって成立している。もしそれが「豪門」の恣意によるだけのものならば、支持を得られなかったはずである。これは、裏を返せば地域社會において佛教というものが切實な意義を有していたことの證だと思ふ。また、佛教自身もその中國社會という外在的因子に制約されざるを得なかったのである。

佛教が、華北社會に適應するため、北魏の曇靖譯『提謂波利經』なる偽經を存在せしめ、五戒五常一致を唱えるのは、村落共同體を成立させる重要な要素を占める血族關係の存在を前提している。この五戒五常一致は、佛教の内在的論理ではなく、中國社會という外在的因子により餘儀なくされた存在である。この思想が隋・唐まで存続し北地で相當普及していたのは指摘されている

が、北齊の魏收が『魏書』釋老志で「また五戒有り。殺・盜・姪・妄言・飲酒を去る。大意、仁・義・禮・智・信と同じ、名、異と爲すのみ。云く、これを奉持すれば則ち天人勝處に生れ、虧犯すれば則ち鬼畜諸苦に墜つ」と言っているのは、それが當時の北朝の一般認識へと昇華されていたことを意味する。

加えて、佛教普及の一つの條件として、農耕社會を考えねばならない。華北の自然條件の厳しさは、それを助長したと考えられる。農業の再生産體制を維持するためには、一定の勞力の集中が繼續的に要求され、先にみた血族集團の集合からなる共同體がどうしても必要であった。加えて、當時の技術段階では人爲で防ぎようのない天災の除去には、マジカルな存在に縋らざるを得なかったであろう。

早魃に際して祭天して雨を乞うのは以前も行われていたが、佛教は佛法僧の神異でその祭儀を新たに擬装したのである。具體的には、龍王への祈願という形式になり、西晉・竺法護譯『海龍王經』・北周・闍那耶舍譯『大方等大雲經請雨品』、或いは『出三藏記集』卷四・新集續撰失譯雜經錄に掲げる『龍王呪水浴經』・『龍王結願五龍神呪經』・『五龍呪毒經』・『十八龍王神呪經』『呪雨呪止雨取血氣神呪』は當時におけるそれが隆盛の證據である。加えて、前秦・建元十二年(三七八)に長安に來た西域僧沙公が龍を呪して降雨をもたらしたため苻堅に敬重されたなど、多くの例を数えることができる。これは、疾病を含む自然災害を中心にした人患の、三寶の神異によるコントロールである。

しかし、佛教は、自然支配の祭儀を執行する單なる呪術ではなかった。同時に、それを人爲で克服する社會公共事業が福田思想

を基礎に實踐されたのである。⁽¹⁸⁾これは西晉の法立・法炬共譯「佛說諸德福田經」等を基礎とし、『梁』高僧傳「十科の内では「興福」に當たるもので、布施思想を根底にしている。

かかる福田思想による實踐行は、師僧が村邑を率いて農業の再生産體制維持のために農業社會資本を築く公共土木事業に勞働力を集中させることになり、地方民政を補完するものであった。當然ながら、その種事業の圓滑な遂行のためには、往々にして地方行政官との共依存關係を結ぶに至らざるを得ないのである。また、その共依存關係は雙務的なものであつて、その地の民政の向上と安定は地方官自身の利益に直結していた。地方長官の本籍任が多かつたという事實は、それを示すであらう。

されば、この種の福田事業に在地の大官が協力する事例が多々見られるのはむしろ當然であつて、邑義の構成中心となり造像活動を始めとする布教事業に協力するのにもまた當然としなければならないであらう。

では、どのような事業が具體的に行われたのか。

まず、『佛說諸德福田經』にも説かれる義井や義橋が挙げられる。

義井とは、楊街之『洛陽伽藍記』卷一・景樂寺條下に、「北、義井里に連なる。北里の北門外に、桑樹數株有りて、枝條繁茂せり、下に甘井一所、石槽、鐵罐有り、行人に飲水を供給し、庇陰に多く憩ふ者有り」とあるのが、それである。元來は、旅人の飲水に備えた事業であるが、井戸の掘削は行人の所用のみに意義を有しただけではないであらう。ちなみに、先述の東魏・武定八年（五五〇）の大魏義井銘碑は、「篤居士廉富」が、「郷邦三十人

等」を率いて「橋梁義井」を諸處に置こうとした事績を伝える。

一方で、義橋の實態は、東魏・武定八年の年紀を有する武德于府君等義橋石像之碑がよく示す。これは、河南省沁陽武德鎮を所在とし、河川の往來の困難に對して、軍威將軍懷州長史行武德郡事の于子建が中心となり「助福者」・「獻義者」を募つて橋梁造營工事を行ったのであるが、注意すべきは、後跋に、楊膺寺・金成寺・雍城寺・恒安寺・苟塚寺・朱營寺・管令寺の近在七寺院の諸僧が、河川の往還に難儀する衆生を哀れんで、材木を施入し、橋梁を構えたのであり、楊膺寺がこれを發起したことから「橋主」としたとしている點である。ここに地方官が名を連ねているのは單なる名目ではなく、むしろ地方官から地方統治上の懸案事項であつた同事業遂行を佛教教團に積極的に働きかけ、教團側が實質的事業母體になつていた可能性が高いと思われる。「助福者」・「獻義者」が陸續と現れたのは、橋梁の必要性の切實さと佛教の教化力のなせる業であらう。碑銘中に、「武庫造梁の工術なしと雖も、且に沙彌訪津の慰勸を慕い」とあるのは、佛教教團が、福田事業を通じて「造梁之工術」といつた土木事業のノウハウを蓄積し、地方官もそれを當てにせざるを得なかつた事實を示す。

加えて、農業再生産體制に必要な治水・水利・灌溉の整備も、廣義での福田に含まれていたと考えられる。白居易「白氏長慶集」卷六十九所收の大唐泗州開元寺臨壇律師德徐泗濠三州僧正明遠大師塔碑銘并序には、泗州開元寺明遠が、淮水・泗水間の氾濫に對して、郡主蘇遇と計つて、沙胡の西の隙地に避水僧坊を建てると同時に、松・杉・楠・檉・檜など一萬本を植樹し、水害を防いだとあるのは、時期こそ下るがその典型である。

勸農こそは、地方官の最重要の善政であるが、農業振興の爲の水利・灌漑事業は一定の組織力を俟たざるを得ない。通常は官がそれを擔うが、中央公權が弱い場合は、在地の組織化がその成否を握る。在地の代表でもある地方官が、豊富な土木ノウハウと信仰による組織力を有する佛教教團の福田事業に協力を惜しまず、また、佛教が地方に相應の影響力を有するに至ったのは、疑問でも何でもない。

かかる社會基盤を有していたがために、北魏以降も邑義はますます發達する。加えて、先に指摘の通り、造像の規模・數量が増加するに伴い、邑義の階層秩序構造は更に複雑化していくことが、佛教造像銘記からうかがえる。その典型として、『金石萃編』卷三十四所收の北齊・武平元年（五七〇）の董洪達造像銘などを舉げておきたい。

以上、北魏佛教造像銘記を通觀し、私は、そこに漢末の混亂以降一旦解體しかけた地方統治秩序が再構築され、その上部階層が帝權に取り込まれ、その保證の下に在地秩序が安定していく様を見出し得たように思う。佛教は、廢佛を惹起する弊害ももたらしたが、北魏國家形成の動向を理論と實踐の両面から強力に後押しし、その祭儀や事業を通じて上下階層、胡漢兩民族を和解させたのである。まさに北朝は佛法の世界であった、今日残る當時の佛像群を美術史家として見つめながら改めて私はこの感慨を抱くのである。

第三章 將來的展望

北魏佛教は、確かに國家佛教的色彩を有するが、むしろ布教と

佛教社會事業を基礎に在地社會に根ざした下からの存在であり、ここに地方官との共依存關係が形成された理由がある。

帝權が、佛教教團を國家統制に組み込み、公的保護を與えたのは、社會公共事業を通じて地方と結託し浸透を深めていた佛教の組織力を上へ吸収し、脆弱な帝權を補強しようとしたためだと思われる。また、佛教教團も利害が一致したため、皇帝即當今如來思想等の帝權護持のイデオロギーを提供し、後漢末以降國家公權から一旦遊離しより自立性を高めた地方を、再び帝權に媒介させる働きを果たしたのである。佛教造像願文に頻出する「上爲皇帝陛下」の文字こそは、上下兩階級の再統合と和解の象徴でもある。以上の假説にもし意義が認められるなら、造像と邑義、及びそれとの北魏國家佛教政策という三者間の前後相關關係とその歴史的展開は、將來的に考えられるべき問題になると思う。ここでは、私なりに見通しだけ示しておきたい。

邑義と造像との北魏での結合の初期については、金石銘を中心に分析して、大村西崖は「惟ふに元魏より隋に至る造像の銘記に見る所の邑師、邑義等、邑里の布教組織とも見るべき制は、蓋し曇曜の僧祇戸、浮圖戸に始まるものならむ」とした。僧祇戸と浮圖戸とに結びつける見解の是非は措くとして、それを曇曜の時期、太和年間に認めるのは、史料からの歸納的推論として傾聴すべきものがある。それが復佛以降の北魏國家佛教政策の展開期と合致していることも認めねばならないであろう。

太和十年（四八六）の三長制は、外來政權として出發した北魏帝權の華北村落支配構造の轉換期を象徴しており、宗教政策と行政政策が相俟って、帝權と在地との結合の再構築が果たされ、そ

れに連動した在地秩序の安定によって、中華王朝としての資格を北魏帝権は獲得し、その構造的安定がもたらされたと考えることを可能にする。

であるから、邑義による造像活性化は、帝権主導による造像を主體とした佛教興隆政策の隆盛に刺激されておこったものと言えるかもしれない。但し、その在地の動向の素地は、そうした北魏帝権の施策以前から用意されており、その成長が造像というエネルギーに向かったのであろう。造像は、人々を結束させ、教勢擴大に不可欠のイメージシンボルだったのであろう。記念碑というものがある。また、一定規模以上の造像の達成には、それを完成させる資力が必要であり、その資力の統合を許す環境が在地で展開したことを示すであろう。

北魏佛教は、皇帝即當今如來思想という帝権護持の補完イデオロギーを提供したが、それよりは、北魏帝権の外に擴散していた華北地方社會に耐える『提謂波利經』の如き教理的根據の形成とその社會秩序の肯定に向かった方こそが重要だったといえる。

それゆえ、順序としては、北魏佛教は、在地社會との安定的癒着を達成する過程で地方官との癒着を深め、その地方官の權力を保證する帝権との連携を強化するに至ったと見るべきである。北朝の帝権の確立過程と佛教教團の帝権への接近の度合いは、基本的にバラレルなものと理解できると思う。

「王權と宗教」を主題としながら、國家機構から見た場合、帝権と民衆を媒介する中間機構に相當する地方體制を中心に敘述するのはめにいたったのは、中世的王權の脆弱性が原因である。この

脆弱性は、地方の自律性がある程度前提になっている。だから、帝権が、在地の實情と利害を對立させた場合、それは容易に造反を生むことになる。

遊離していた地方を懐柔しつつ帝権に組み込み、支配を徐々に強化し集權國家を確立することが隋唐以降の役目になるのである。やがて宗教的補完イデオロギーを必要としなくなった帝権は、宗教と對立の時を迎える。それを示すものこそは、あの初唐の僧尼不拜君を巡る激越な對立である。⁽³⁸⁾そして、その對立が帝権によって完全に精算された北宋こそ、近世の幕開けだと考える。一方、日本においては、寺檀制度を敷き宗教統制を完遂した江戸幕府が、近世的國家の完成者と言えるのである。

加えて、將來考えるべきことに、邑義と法社の相違を含めた該時期における南北佛教の差異が擧げられる。その相違は、各社會基盤に由來するのであろうが、その解決はまことに難しい。但し、南朝佛教が清談の流れを汲む知識主義の方面に傾斜していたこと、宗教に名を借りた地域反亂が、南朝では道教匪ともいふべき形式をとった點⁽³⁹⁾は注意されてよいと思う。思うに、南朝では、佛教の在地での存立基盤が、北朝ほど十分ではなかったのではないか。

冒頭に南朝佛教のイメージに對する漠然たる疑念を呈したのはこの故で、恐らく、向後發掘が進展したとしても、南朝舊域からは、北朝ほどの量をもって佛教美術遺品は出土しない、とここに豫言しておきたいと思う。

そして、南北佛教の在地基盤の相違は、中國南北の社會構造の相違へと關心を轉ぜしめることになろう。斯様な視點で、北魏帝権の強化の過程において施行された、氏族分定、三長制、均田制⁽⁴⁰⁾

等を総合的に見直すことは、向後の研究にそれなりの意義を有するのではないかと密かに思う次第である。

さて、その一方で、日本の顯密體制は、中國との數百年に及ぶ中世區分のタイムラグが日本の社會構造の後進性をまず示している。

古代日本律令制では、中國の制度の模倣では社會への適用に困難があった。特に租稅徵收の方法において、古老・村落首長の下での共同體的な在來の豐作を祈る未開な呪術的な農耕信仰——祈年祭・新嘗祭など——を、神祇官を頂點とする神社編成によって組織することにより——幣帛班給による天皇家の靈力の付與とその返禮としての初穗獻上——、實質的支配を完成したわけである。ところが、律令制の崩壊に際して、農村共同體の再編の過程で、律令制の神祇官により統合され租稅徵收を補助していた農耕祭祀も動搖を起した。この間隙を縫って、佛教は、本地垂迹・和光同塵の美名に隠れ、天皇制に代わる在地神祇信仰の統合理念として登場し、國家公權からの離脱を求めて在地支配を強化しようとする在地土豪層と結び付き、全國的な展開と土着を達成するに至ったのである。

このようにして佛教は地方に勢力を浸透させると同時に、弱體化した王權と癒合し、顯密體制を形成することになる。特に、十一世紀の後半に、日本中世の基礎と言ふべき莊園公領制という在地支配構造が完成すると、その體制に依存して、在地において聖たちが十二世紀以降目覺ましい活躍を始めるようになる。彼らは、布教・造像・社會事業の爲に資財の勸進を行ったが、それは治水

等の公共土木事業を包含するものであった。この勸進における聖と在地領主との結び付きは、勸農遂行という實利的利點だけでなく、それが領主主導で行われることによって觀念的にも在地支配構造の安定化に貢獻したと考えられるのである。

もちろん、中國に隣接する日本には、北朝とほぼ同時期、もしくは若干遅れて、邑義に相當する「知識」による結縁造像や福田事業は傳播してきた。大化二年（六四六）創建という宇治橋の如き義橋事業、奈良時代の行基、及び平安時代初期の空海の益田池・滿濃池等の溜池掘削事業等は即座に想起されるだろう。しかし、日本古代の實情ではこの種の福田事業や邑義形成の本格的な適合は未だであって、平安時代後期、院政期初頭から佛教社會事業は大きな社會的意義を有するに至るのである。

以上、宗教の存在様態を指標とした中世概念の汎東アジア的性格を豫見したうえで、日本史學で抽出されたそれを適用する形で、北魏を取り上げてみた。

中國と日本との相違は嚴然としているが、中國史學研究において一つの視座として將來保持しておいても損はないのではないだろうか。政治運營形態そのものの検討を含め、從來學說の多くが問題とする社會經濟史的指標については、當然調停を圖る必要もあろう。美術史學が歴史學の補助學だとは思わないが、歴史學に學ぶことは誠に多い。ただ、關心の相違が、當方が抱く疑問の解決に必ずしも繋がらないのである。ここで自分なりの展望を述べたのは、分野違いの人間がこういう疑問について悩んでいるということを知ってもらえればと思ったからである。

註

- (1) 以下、中國中世概念の研究史については、谷川道雄『中國中世の探求——歴史と人間——』（日本エディタースクール出版部、一九八七年）第Ⅱ部『中國中世論』の展開」参照。
- (2) 「王權」という用語で統一したかったが、中國を論じる場合は、不都合が多いので、「帝權」という術語を使用している。
- (3) 礪波護「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」『東洋史研究』第四〇卷二號（東洋史研究會、一九八一年）、同『隋唐の佛教と國家』中公文庫と—7—3（一九九九年）再録。特に第五章『王法』と『佛法』を並列視する日本の中世」。
- (4) 黒田俊雄『日本中世の國家と宗教』（岩波書店、一九七五年）。
- (5) 詳しくは、大原嘉豊「九品來迎圖研究における顯密體制論の實效性」『哲學研究』五七二號（京都哲學會、二〇〇一年）参照のこと。
- (6) 例えば、朝賀浩「釋迦金棺出現圖をめぐる」『美術史學』一三號（東北大學文學部美術史研究室、一九九一年）など。
- (7) 吉村怜『天人誕生圖の研究——東アジア佛教美術史論集——』（東方書店、一九九九年）第一部「天人誕生圖像の研究」及び第二部「止利様式南朝起源論」など。
- (8) 石松日奈子『北魏佛教造像史の研究』（ブリュッケ、二〇〇五年）は、その典型だと思われる。復佛以降を、北魏帝權を中心にした佛教興隆政策の波及とするモデルを重視するあまり、復佛以前の民間佛教信仰との連續性について手薄にならざるを得ず、また、折角、佛教匠と邑義との相違を、運動方向の帝權に對する正反のベクトルの差と認識しながら（同書八八頁）、そうした現象が何故惹起したかに對する説明が結局なされていないのは、邑義の性格の把握に成功していないことを示している。邑義について、石松氏は、供養者像に注意して、同「中國佛教造像の供養者像——佛教美術史研究の新たな視點——」『美術史』一六〇號（美術史學會、二〇〇六年）において更に構想を展開させているが、研究對象への着眼の鋭さは別として、その史觀の基本は前論を踏襲している。
- (9) 佐藤智水『北魏佛教史論考』岡山大學文學部研究叢書一五（一九九八年）等。
- (10) 塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏佛教」『支那佛教史研究 北魏篇』（弘文堂書房、一九四二年）所收。
- (11) 井上光貞『日本淨土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六年初版）。
- (12) 『梁』高僧傳では「神異」と稱し十科の内第三位に、『續高僧傳』『宋高僧傳』では「感通」と稱し十科の内第六位に置く。
- (13) 但し、農村ではこの中世的性格は近世・近代に至っても完全に克服されることはない。
- (14) 山崎宏『支那中世佛教の展開』（清水書店、一九四二年）

第三部第四章「隋唐時代に於ける邑義及び法社」等。なお、學術用語として「邑義」・「義邑」共に使用されるが、ここでは該時期の造像銘記に頻出する「邑義」を便宜的に使用している。

- (15) 塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏佛教」『支那佛教史研究 北魏篇』所収。

- (16) 塚本善隆『支那佛教史研究 北魏篇』四九一頁。

- (17) 「比丘不在寺舍、遊涉村落、交通姦猾、經歷年歲、令民間五五相保、不得容止」。

- (18) 「或有不安寺舍、遊止民間。亂道生過、皆由此等。若有犯者、脫服還民」。

- (19) 塚本善隆「北魏の佛教匪」『支那佛教史研究 北魏篇』所収。

- (20) 塚本善隆『支那佛教史研究 北魏篇』二五二頁。

- (21) 佐藤佑治『魏晉南北朝社會の研究』（八千代出版、一九九八年）第三章「魏晉南北朝の地方行政」。

- (22) 以下の認識は、堀敏一「中國古代の家と集落」（汲古書院、一九九六年）に多く依據している（特に第七章第三節「北朝行政村の歴史的意義」）。誤解があれば、筆者の責である。

- (23) 愛宕元『中國の城郭都市——殷周から明清まで——』中公新書一〇一四（一九九一年）第五章第六節「村・塢」。

- (24) 父老の推戴をうけ大規模な塢主となった田疇（『三國志』魏書同傳）は、曹操からの官位を固辭したが、實際にこのようにして官僚化されて國家公權に吸収されていく例は多

かったであろう。佐藤佑治『魏晉南北朝社會の研究』七一頁、堀敏一「中國古代の家と集落」三三六頁。また、窪添慶文「魏晉南北朝における地方官の本籍地任用について」

- (一)(二)『史學雜誌』八三編一・二號（史學會、一九七四年）は、北魏における地方長官の本籍地任用がその朝代を通じて均一して多く見られることを指摘し、その本籍任の背景に王朝支配の脆弱性を認めており、そこに「郷情」の重要性を指摘し、北魏貴族制の基礎條件を示唆している。

- (25) 『北史』卷四十二常景傳「今之三長、皆是豪門多丁爲之」。

- (26) 「敦煌地接西域、道俗交得其舊式。村塢相屬、多有塔寺」。

- (27) 『魏書』釋老志「今制諸州郡縣、於衆居之所、各聽建佛圖一區、任其財用、不制會限」。

- (28) 塚本善隆『支那佛教史研究 北魏篇』一四一頁において「高宗の復佛の詔には、先述の如く寺を『諸州の衆居之所』、即ち恐らく州の官衙の所在地に建てしめているのであって、山林幽邃の地に建てるとはでない」以下の一段落は、上からの佛教政策のみを前提した誤斷だと思う。特に、「諸州の衆居之所」に關しては、復佛の詔の正確な解釋ではないと思う。あくまで地方の佛教信仰の實態の追認とその人的組織化が僧官制の再整備に連動しているとみるべきだと思う。

- (29) 塚本善隆『支那佛教史研究 北魏篇』四九八頁以下參照。

- (30) 『古陽洞 龍門石窟第一四四三窟』（科學出版社、北京、

二〇〇一年）第一冊圖版二七三・二七四・二七五、附冊碑刻題記錄文二三二一。

(31) 前缺の爲、不確實であるが、張伏保の隣に列する。

(32) 大原嘉豊「中世前期史上に於ける九品來迎圖の位相——壹岐鉢形嶺經塚出土滑石製彌勒如來像臺座刻銘を中心に——」『佛教藝術』二四三號（佛教藝術學會、一九九九年）四七頁。

(33) 『八瓊室金石補正』卷二十二所收の北齊の呂世櫟等造象題名など参照。

(34) 『蓮華洞 龍門石窟第七一二窟』（科學出版社、北京、二〇〇二年）圖版一四五、碑刻題記錄文一一六四。

(35) 常盤大定・關野貞『支那佛教史蹟』第三集（佛教史蹟研究會、一九二五年）。北京圖書館金石組編『北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編』第六冊北朝一六六頁廉富等造義井碑（造六二五五）。

(36) 塚本善隆『支那佛教史研究 北魏篇』五〇一頁。

(37) 北京圖書館金石組編『北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編』第六冊北朝（中州古籍出版社、北京、一九八九年）七一頁敬顯偶碑（顧一六九）。

(38) 佐藤佑治『魏晉南北朝社會の研究』第二章「北朝の地方官と豪族」。

(39) 西安碑林現存。『金石萃編補遺』卷一、北京圖書館金石組編『北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編』第三冊北朝（中州古籍出版社、北京、一九八九年）一七頁暉福寺碑（各一〇四八二）、塚田康信『西安碑林の研究』（同刊行會、一九八

三年）第三六節「宕昌公暉福寺碑」。

(40) 「夫功高德盛、徽聲播于管弦、業隆曠載、利迹流于後昆。所以光宣軌躅、永垂不朽。故姻舊慶慈善之至、邑里感惠訓之誠、遂鐫石立言、式揚暉烈」。

(41) 碑陰については、羅振玉『石交錄』卷三に一部翻讀されている。

(42) 『古陽洞 龍門石窟第一四四三窟』第一冊圖版二二六・二二七・二二八、附冊碑刻題記錄文二二九六。原碑では、「太和七年」とするが、溫玉成「龍門石窟の創建年代」『文博』一九八五年二期（陝西人民出版社、西安、一九八五年）以降、「太和十七年」の誤記とする見解が定着し、本稿もそれに従う。

(43) 塚本善隆「支那の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史——」『支那佛教史研究 北魏篇』所收。

(44) 「又有五戒。去殺・盜・姪・妄言・飲酒。大意與仁・義・禮・智・信同、名爲異耳。云、奉持之則生天人勝處、虧犯則墜鬼畜諸苦」。

(45) 「*Ch'i-ch'i*」。なお、『呪請雨止雨取血氣神呪』には更に醫術としての佛教の側面も混在している。醫術も佛教の擔った重要な役割である。佛教醫術の思想に關しては、大日方大乘『佛教醫學の研究』（風聞書房、一九六五年）第三章「佛教醫學の特徴」、道端良秀「中國佛教と社會福祉事業」第五章「疾病とその治療法」、『道端良秀著作集』卷十一（書苑、一九八五年）再録による。初出は同書參照のこと等。

- (46) 『高僧傳』卷十・涉公傳 (T50-389-b)。
 (47) 『法苑珠林』卷六十三・祈雨篇・感應緣 (T53-763-b 以下) の諸例參照。
 (48) 常盤大定「佛教の福田思想」『支那佛教の研究』第二卷 (名著普及會、一九七九年再版、一九四一年初版) 所收。
 (49) T16 所收。
 (50) 但し、福田事業の價值上、造寺造佛が筆頭にあるため、それ以外の福田事業の記述は乏しい。しかし、『續高僧傳』卷二・那連提黎耶舍傳の「好起慈惠、樂興福業」以下の布施・放生・義井・造寺等の列記 (T50-432-c) は、福田事業の内容を知る好例である。
 (51) 山崎宏『支那中世佛教の展開』第三部第一章「佛徒の社會的活動の基準として觀たる布施」。
 (52) 「北連義井里、北里北門外、有桑樹數株、枝條繁茂、下有甘井一所、石槽、鐵罐、供給行人飲水、庇陰多有惠者」。
 (53) 『金石萃編』卷三十一、北京圖書館金石組編『北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編』第六冊北朝一五三頁義橋石像碑 (顧一七五)。
 (54) 「雖無武庫造梁工術、且慕沙彌訪津之懇懃」。なお、「慕」は、『金石萃編』では缺字とするが、拓本では字畫の上部が残存している。
 (55) 「淮泗間、地卑多雨潦、歲有水害、師與郡主蘇遇等謀於沙湖西隙地、創避水僧坊、建門廊廳堂廚廡二百間、植松杉楠檉檜一萬本、由是僧與民無墊溺患」。
 (56) 牧田諦亮『疑經研究』(京都大學人文科學研究所、一九

- 七六年) 第三章「北魏の庶民經典」第二節「北魏の造像銘について」、特に一二九頁「このような造像銘に見られる皇帝云々は、免罪符の域を出ないものであるうか、おそらくはこの時代この種の造像銘に用いられる慣用語であったのであらう」との見解もあるが、私は、やはり慣用語に昇華する過程が問題だと思うのである。太和年間以降、北魏が中華國家としての體裁を整え、それへの歸屬意識がある程度一般化したことを示し、そこに復佛以降の佛教政策が介在している點に意味があると考ええる。
 (57) 大村西崖『支那美術史彫塑篇』(佛書刊行會圖像部、一九一五年) 一七九—一八〇頁。
 (58) 礪波護「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」『東洋史研究』第四〇卷二號。
 (59) 川勝義雄「中國前期の異端運動——道教系反體制運動を中心——」會田雄次他編『異端運動の研究』(京都大學人文科學研究所、一九七四年)。
 (60) 川勝義雄『中國の歴史』第三卷 魏晉南北朝 (講談社、一九七四年) が、その種の南北の社會構造の差違に對する關心で注意される。
 (61) 北魏均田制の研究史については、佐川英治「北魏均田制研究の動向」『中國史學』十一卷 (中國史學會、二〇〇一年) 參照。
 (62) 義江彰夫『神佛習合』岩波新書赤版四五三 (一九九六年) 參照。
 (63) 以上は、大原嘉豐「中世前期史上に於ける九品來迎圖の

位相——壹岐鉢形嶺經塚出土滑石製彌勒如來像臺座刻銘を中心——」『佛教藝術』二四三號で既に論じた。この論文は、日本の金石史料を用いて在地構造の側面を明らかにしようと思ったものであり、本稿の問題關心の原點がある。ただ、造像銘記は、無名の發願主體が多く、單體では傍證史料をほぼ缺くために、村落支配構造の具體的分析史料としては不向きであることは前論に限らず本稿でも弱點として繼承している。が、それに關する學說の試金石となるのであって、このような史料を含めて解釋しうる精度の高い地方制度理論が要求されると思う。

(64) 代表例として、『金剛場陀羅尼經卷一』(文化廳藏) 奥書

「歲次丙戌年五月、川内國志貴評内知識爲七世父母及一切衆生、敬造金剛場陀羅尼經一部。藉此善因、往生淨土、終成正覺。教化僧寶林」が擧げられる。これは、時期的に見て(丙戌は六八六年)、ほぼ同時期の中國の影響が日本に及んだものと見られるが、傳播經緯についてはなお考察の餘地がある。

附記…註で使っているTは、大正藏を指す。なお、本稿は、平成十八年度科學研究費若手研究(B)「中國佛教美術における南北の問題」(研究代表…大原嘉豐) による研究成果の一部である。